

School of Theology at Claremont



1001 1374887

BERTHOLET

ALTES TESTAMENT
RELIGIONSGESCHICHTE

BS
1192
B45

106

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek

von

Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

**SAMMLUNG
GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE**

106

BERTHOLET

**ALTES TESTAMENT
UND
RELIGIONSGESCHICHTE**



1923

**J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN**

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

Jedes Heft Grundzahl: 0,8. Heft 1—100 auf einmal bezogen Grundzahl: 75.

(Die eingeklammerte Zahl bedeutet die Nummer der Sammlung.)

- Aner, K.**, Goethes Religiosität. 1910. (60)
Baltzer, O., Weltanschauungsfragen. 1909. (59)
 — Glaubensfragen. 1911. (53)
Barth, Heinrich, Ethische Grundgedanken bei Spinoza, Kant und Fichte. 1923. (105)
Bauer, J., Die Agendenreform der Gegenwart. 1911. (65)
Bauer, K., Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte. 1919. (87)
Beer, G., Pascha oder das jüdische Osterfest. 1911. (64)
 — Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum. 1919. (88)
Bernoulli, C. A., Das Konzil von Nicäa. Neudruck 1921. (4)
Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Neudruck 1922. (3)
 — Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 2. Auflage. 1914. (16)
 — Buddhismus und Christentum. 2. Aufl. 1909. (28)
 — Die Gefilde der Seligen. 1903. (33)
 — Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums. 1909. (55)
 — Der Beitrag des Alten Testaments zur allgemeinen Religionsgeschichte. 1923. (106)
Bruckner, A., Die Irrlehrer im Neuen Testament. 1902. (26)
Brunner, E., Die Grenzen der Humanität. 1922. (102)
Curtius, Fr., Die Kirche als Genossenschaft der Gemeinden. 1919. (89)
Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion. 1896. (1)
 — Die Entstehung des Alten Testaments. 2. Auflage. 1909. (6)
Eck, S., Religion und Geschichte. 1907. (46)
Flebig, P., Talmud und Theologie. 1903. (36)
 — Babel und das Neue Testament. 1905. (42)
Fischer, P., Die kirchliche Gleichgültigkeit unserer Gebildeten. 1915. (76)
 — Bekenntnis und Gewissen. 1920. (94)
Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. 1898. (9)
Fuchs, E., Offenbarung und Entwicklung. 1912. (66)
Grill, J., Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. 1903. (34)
Guthe, H., Luther und die Bibelforschung der Gegenwart. 1917. (88)
Hauri, J., Das Christentum der Urgemeinde und das d. Neuzeit. 1901. (24)
Hoffmann, H., Die Religion des Goetheschen Zeitalters. 1917. (81)
Holl, K., Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. 1905. (41)
 — Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. 2. Aufl. 1922. (45)
Jellinghaus, H., Ossians Lebensanschauung. 1904. (39)
Kapp, W., Bildung und Religion. 1907. (49)
Kantusch, E., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. 3. Aufl. 1922. (26)
Klostermann, E., Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu. 1912. (68)
Knopf, R., Probleme der Paulusforschung. 1913. (77)
Köhler, W., Reformation und Ketzerprozess. 1901. (22)
 — Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. 1903. (35)
 — Katholizismus und moderner Staat. 1908. (53)
 — Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte. 1910. (61)
 — Die deutsche Reformation und die Studenten. 1917. (84)
Kraetzschmar, R., Prophet und Seher im alten Israel. 1901. (23)
Krüger, G., Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts. 1913. (73)
 — Die Entstehung des Neuen Testaments. 1896. (2)
Krueger, Th., Richard Dehmel als religiös-sittlicher Charakter. 1921. (95)
Lohmeyer, E., Christuskult und Kaiserkult. 1919. (90)
Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896. (5)
Lucius, E., Bonaparte und die protestant. Kirchen Frankreichs. 1903. (32)
Lülmann, C., Schleiermacher, der Kirchenvater d. 19. Jahrh. 1907. (48)
Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte. 1893. (12)
Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898. (8)
 — Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse. 1903. (31)
 — Das „Leben nach dem Evangelium Jesu“. 1905. (44)
Mezger, P., Die Absolutheit d. Christentums und die Religionsgeschichte. 1912. (70)
Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. 1897. (18)

1192
845

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

106

Der Beitrag des Alten Testaments zur allgemeinen Religionsgeschichte

von

Alfred Bertholet,
Professor in Göttingen



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1923

ich über dieses Thema vor Ihnen zu sprechen mir vornehme, bleibe ich mir freilich bewußt, daß es sich bei der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit nur um eine sehr skizzenhafte Mitteilung einiger Gedanken handeln kann, auch wenn ich mich im wesentlichen auf die Religion Alt-Israels beschränke.

Bei jeder Beschäftigung mit Religionsgeschichte finde ich zunächst immer wieder die Beobachtung bestätigt, daß es für den Menschen im Blick auf das geheimnisvolle Etwas, dem er sich in der Welt nun einmal gegenübergestellt fühlt, eine doppelte Auffassungsweise gibt: ich nenne sie die dynamistische und die dämonistische.

Unter dynamistisch verstehe ich den Glauben an das Vorhandensein von Kräften, die zum Schaden oder zum Nutzen des Menschen wirksam sind, sei es, daß sie in beliebiger Vielheit angenommen, sei es, daß sie zu einer einheitlichen Gesamtkraft zusammengefaßt werden. Letzterer Art ist z. B. das „Orenda“ der Irokesen, und darnach wird in religionsgeschichtlichen Darstellungen bereits etwa von „Orendismus“ gesprochen¹⁾, wenn nicht der Name „Manaismus“ (nach dem polyneesischen „mana“) vorgezogen wird. Das Charakteristische dieses Orendismus oder Manaismus ist, daß es sich im Verhältnis von Mensch und Uebermenschlichem um ein Wechselspiel rein dinglicher, nicht persönlicher Art handelt. Hier ist die Kraft wirksam in der Weise eines Fluidums, das sich der Mensch unter Umständen zunutze zu machen sucht, um seinerseits auf rein dinglichem Wege nach außen zu wirken. Wohl kann die Kraft auf ihn selber überspringen, ihm anhaften und von ihm ausgehen: besonders gerne erscheint z. B. ein Verstorbener als Träger solchen Fluidums. So ganz deutlich in der Bestimmung des mosaischen Gesetzes, daß wenn in einem Zelte jemand stirbt, jedes offene Gefäß, auf dem nicht ein mit einer Schnur befestigter Verschuß ist, unrein wird (IV Mose 19¹⁵).

1) Vgl. z. B. Pfisters Artikel „Kultus“ in Paulys Real-Enzyklopädie.

Man wird aus dem Zusammenhang solcher Gedanken heraus gewisse gerade wieder aus dem Alten Testament bekannte Trauerriten, wie das Scheren der Haare, vielleicht auch das Zerreißen der Kleider (dieses möglicherweise die Milderung eines ursprünglicheren Brauches, die Kleider ganz von sich zu reißen) als Schutzmaßregeln gegen eine Ansteckung mit dem gefährlichen Infektionskraftstoff verstehen können. Erst recht natürlich haftet er dem Göttlichen an. So kann gelegentlich die bloße Berührung der Jahwelade todbringend sein (II Sam 6 e f.). Die Kraft wirkt in solchem Falle wie der elektrische Schlag; daher auch Hesekiels ängstliches Bemühen, daß sich die Priester der Dienstkleidung, in der sie im innern Vorhof amtiert haben, vor Betreten des äußern entledigen sollen, um das Volk nicht zu „heiligen“ (Hes 44¹⁹), eine Analogie zum griechischen Verbot der sogenannte *ἐκφορά*; denn der Zustand der Heiligkeit, in dem sie sich befanden, ist erhöhter Kraftzustand. Mag dabei die Kraft vielleicht auch vom Menschen selber Besitz nehmen, gerade Beispiele wie diese letztgenannten lassen darüber keinen Zweifel aufkommen, daß sie ihren dinglichen Charakter darum nicht aufgibt und nichts Persönliches wird.

Und darin gerade liegt der grundlegende Unterschied zur dämonistischen Vorstellungenreihe, wonach jenes geheimnisvolle Etwas durchaus nach Art eines persönlichen Lebewesens vorgestellt wird, mit einem Willen begabt, der auf den Menschen wirkt und auf den der Mensch zu wirken sich bemüht, um ihn sich freundlich zu stimmen. Hier steht dem Ich ein Du gegenüber, vom gleichen Blut vielleicht wie das Ich, seinem Wesen irgendwie verwandt, wäre es auch nur sozusagen in geistigem Betracht.

Es ist klar, daß es zwischen jener rein dinglichen und dieser persönlichen Auffassung zu Ueberschneidungen kommen kann und daß man immer wieder auf Uebergänge von der einen zur andern gefaßt sein muß. Ich brauche nur an die Bedeutung des Begriffs der hebräischen *rûāḥ* (= Geist) zu er-

innern. Im Interesse der Klarheit nachforschender Erkenntnis aber wird es liegen, hier zunächst möglichst scharf zu scheiden; denn auf der Doppelheit dieser Anschauungsweisen beruht letzten Endes, wenn ich recht sehe, der grundlegende Unterschied von Magie und von Religion: jene in der Linie dynamistischer, diese in der Linie dämonistischer Auffassung liegend. Dabei halte ich es von vornherein für verkehrt, sie, wie mannigfach geschehen ist, auf das Verhältnis eines prius und posterius bringen zu wollen. Soweit wir die Entwicklung zurückzuverfolgen vermögen, gehen beide Anschauungsweisen nebeneinander her, und andererseits greift Magie in Religion ein, auch wo diese bereits höhere Stufen der Entwicklung erreicht hat.

Mit den mitgeteilten Beispielen hoffe ich schon angedeutet zu haben, wie auch in dieser Hinsicht die alttestamentliche Religion ihren Beitrag an die Allgemeine Religionsgeschichte abgibt. Diese Beispiele ließen sich stark vermehren, zumal im Blick auf das Kultritual, aber z. B. auch auf gewisse Symbolhandlungen der Propheten, deren magischer Hintergrund nicht zu verkennen ist, nicht zu reden vom populären Glauben an die magischen Wirkungen des Auges (HL 49) oder gewisser Steine (Spr 178) und Schmuckgegenstände wie z. B. der wiederholt erwähnten Mündchen (Ri 821, Jes 318), ferner des Mantels eines Elia oder des Stabes eines Mose und Elisa, auch gewisser Speisen — man denke nur an die Paradiesesfrucht —, vor allem auch bestimmter Worte und Formeln, scheint doch das Namentabu schon durch die berühmte Erklärung des Jahwe-namens hindurch (Ex 314).

Aber wenn in einem Buch über semitische Magie, wie R. C. Thompson (1908) es geschrieben hat, das israelitische Material hinter dem babylonischen weit zurücktritt, so ist das kein bloßer Zufall, und je weniger sich die Bedeutung babylonischen Einflusses auf die Entwicklung israelitischer Kultur leugnen läßt, um so mehr gibt zu denken, daß das Magische im Alten Testament eine verhältnismäßig verschwindende Rolle

spielt. Dieser Eindruck vertieft sich bei einem Vergleich der alttestamentlichen Psalmen mit den babylonischen, mit denen sie sonst so viel gemein haben; denn ein neuester Versuch, durch Fassung der in den biblischen Psalmen bekämpften Feinde als Zauberer zu einer altorientalisch-primitiven Deutung des Psalters zurückzulenken¹⁾, scheint mir im Ganzen eine Ver-
kennung des Geistes, aus dem der Psalter hervorgegangen ist.

Nicht in der Linie dynamistischer sondern dämonistischer Auffassungsweise bahnt sich die Entwicklung an, mit der das Alte Testament der Religionsgeschichte sein Bestes zu geben berufen ist. Diese Entwicklung sind wir, dank dem Ertrag einer heute vielleicht nicht mehr immer genugsam gewerteten literarkritischen Forschung leidlich zu zeichnen in der Lage. Für ihre Anfänge freilich sind wir nur auf Rückschlüsse und Vermutungen angewiesen, und hier bleibt noch genug der Unsicherheit. Die Annahme eines einstigen Totemismus der Vorfahren Israels, für die sich ein R. Smith mit besonderm Nachdruck eingesetzt hatte, steht auf schwachen Füßen. Wohl wird man die alttestamentlichen Speiseverbote als Protest des echten Jahwismus gegen frühere Heilighaltung gewisser Tiere zu verstehen haben; aber der Religionshistoriker wird gut daran tun, einsehen zu lernen, daß bei weitem nicht alle Tierverehrung unter den Begriff des Totemismus fällt, und wenn wir aus alttestamentlichen Eigennamen auf den Glauben an eine Blutsverwandtschaft des Menschen mit dem von ihm verehrten Numen geführt werden, so kann solcher Glaube eine nicht minder zureichende Erklärung in der Annahme einstigen Ahnenkultes finden. Ahnenkult aber liegt nicht weit ab, wo für das Vorhandensein einstigen Totenkultes auf israelitischem Boden so vieles spricht: die Eigenart einzelner Trauerbräuche, die Heiligkeit gewisser Gräber, die durch alle Jahrhunderte fortgesetzte Praxis des Totenorakels und — nicht

1) Sigmund Mowinkel, Psalmenstudien I, Kristiania 1921.

zum mindesten — der nachträgliche Protest der reinen Jahwe-religion gegen alles, was mit dem Tode zusammenhängt. Aber es ist eine bekannte religionsgeschichtliche Tatsache, daß nirgends auf der Welt Totenkult allein vorkommt, und das Alte Testament hilft diese Erkenntnis bestätigen, indem es uns auf die kräftigen Spuren eines sinnlichen Naturkultes führt, wie er uns in der gemeinsemitischen Religion auf Schritt und Tritt begegnet, auf den Glauben an eine ungemessene Zahl freischwebender Dämonen und Vegetationsgeister, auf die Verehrung des Numens im Stein, im Baum, im Quell, auch im Gestirn, wobei der Mond die wichtigere Rolle zu spielen scheint als die Sonne. Immerhin haben hier die siderischen Kulte nicht die Bedeutung, zu der sie auf babylonischem Boden gelangt sind, und wenn ich, entgegen mancher Behauptung, glaube beobachten zu können, wie sie auch sonst im Semitismus hinter den tellurischen zurücktreten, so kann ich die Frage nicht unterdrücken, ob ihr Vorwiegen im Babylonischen nicht aus dem Sumerischen stamme. Aber was nach dem Gesagten das Alte Testament an Polydämonistischem enthält, damit liefert es der Allgemeinen Religionsgeschichte wohl ergänzendes Material, und sicher genügend, um seinerseits die These eines Urmonotheismus, obwohl es sie scheinbar selber vertritt, gründlich abzuweisen, aber nichts schlechthin Originales.

Womit seine Originalität anhebt, das ist der Punkt, an dem ein Persönlicheres einsetzt, eine Vitalität, die, schon als Rassenmerkmal Israels, seiner Religion den Stempel aufprägend, den Religionshistoriker vielleicht überhaupt dazu ermutigen könnte, zuerst nach den Rasseneigentümlichkeiten der Völker, deren Religion er zu erforschen unternimmt, zu fragen. Freilich müßte vor einer Ueberschätzung dieses Gesichtspunktes gleich wieder die Tatsache warnen, daß Israels allernächste Rassenverwandte, Edomiter, Moabiter und Ammoniter, samt ihren Religionen zugrunde gegangen sind. Wenn in Israel diese Vitalität durchschlug, so bedurfte es schon der Intensi-

vierung, in der sie sich in einzelnen religiösen Persönlichkeiten verkörperte, um ihr Werk zu durchdringen.

Man wird Moses Werk in Kürze vielleicht so bestimmen dürfen, daß er den von ihm Geführten eine von ihnen als Wunder empfundene Rettung am Schilfmeer als Tat des Sinaigottes deutet, womit er das dauernde Band zwischen ihnen und diesem Gotte, der sie dadurch für sich fordert, knüpft: das bedeutet nichts geringeres als die Transposition des Glaubens an einen Naturgott (der Sinaigott mag von Haus aus Vulkangott gewesen sein) in den Glauben an einen Geschichte schaffenden Gott: „Jahwe, der Israel aus Aegyptenland geführt hat“, wird die Parole. Der Zug nach Kanaan zeigte, daß er weiterhalf, und sofern in jeder Hilfe ein Stück Ethos liegt, darf schon hier von ethischem Gottesglauben die Rede sein.

In Moses Tat und ihren Folgen ist wie mit Händen zu greifen, was das religiöse Individuum für den Fortschritt der Religion bedeutet, mag dieser Fortschritt auch durch Stumpfheit und Abfall der Masse immer wieder aufgehalten werden. Dahinter freilich birgt sich die ungleich schwierigere Frage nach der Erklärung des religiösen Individuums selber. Sie führt uns, vom Alten Testament aus betrachtet, auf das, was man nicht besser als mit dem Begriff des „Geheimnisses“ in der Religion umschreiben kann. Indem wir ihn in die Allgemeine Religionsgeschichte einführen, erweisen wir ihr vielleicht den größten Dienst, der ihr geschehen kann; denn wir deuten damit an, daß sie mit den Mitteln bloßer „ratio“ nicht allem auf den Grund zu kommen vermag, was in den Bereich ihres Wissensgebietes fällt. Wir rufen damit den Religionshistoriker zu höhern Aufgaben auf, aber wir mahnen ihn zugleich zur Selbstbescheidung. Immerhin geben wir ihm bereits einen Fingerzeig, wo er die Sonde einzusetzen hat, um den Boden zu finden, der ihm die reichsten Schätze seines Studiums zu erschließen vermag: es ist das Eindringen in die religiösen Persönlichkeiten, vorab in die schöpferischen, an denen

ihm aufgehen mag, was auf dem Boden der Religion der Unterschied bedeutet, der zwischen Künstlern und Laien uns auf dem Boden der Kunst ein selbstverständlicher ist. Mit diesem Eindringen in die religiösen Persönlichkeiten nähern wir uns dem Ziele, das Bild dessen aufzurollen, was im Vollsinn des Wortes religiöses Leben genannt zu werden verdient, und erfreulicherweise mehrten sich bereits die Anzeichen¹⁾, daß die gegenwärtige wissenschaftliche Behandlung des Alten Testaments in einem derartigen Verständnis ihrer Aufgabe bestrebt ist, der allgemein-religionsgeschichtlichen Forschung mit gutem Beispiel voranzugehen. Wenigstens sind ihre Bemühungen unverkennbar, hinter dem literarischen Stoff, mit dem sie es zu tun hat, das lebendige geistige Weben und Wirken zu fassen, aus dem er sich selber nur niedergeschlagen hat.

Mose wird einmal mit dem Titel eines Propheten bedacht; mit welchem Recht, braucht hier nicht untersucht zu werden. Genug, daß er als erster einer Reihe von Persönlichkeiten erscheint, die, mehr als nur die Exponenten eines bewegten weltgeschichtlichen Hintergrundes, den Gang der israelitischen Religionsgeschichte aus ihrem Mark heraus beeinflussen. Was sie, je nach der Wucht ihrer Einzelgröße, ein jeder an seinem Teil, bestätigen, ist, daß die eine der treibenden Kräfte des religionsgeschichtlichen Fortschrittes im Anstoß des religiösen Individuums liegt. So erfährt der ethische Gottesglaube seine gewaltigste Potenzierung in einem Amos, der in unerhört herber Größe den Untergang des eigenen schuldbeladenen Volkes zu verkündigen vermag, nur um auf seinen Trümmern Jahwe in seiner sittlichen Gerechtigkeit triumphieren zu lassen. Seinen Glauben an Jahwes geschichteschaffende Tätigkeit steigert ein Jesaja bis zur Auffassung, daß es sich in diesem ganzen weltgeschichtlichen Ringen der Völker letzten Endes lediglich um ein Kräftespiel zwischen fleischlichem und geistigem Prinzip handle, wobei dem geistigen, das sich für

1) Vgl. Kittel in Zeitschr. f. atl. Wissenschaft XXXIX (1921), S. 92.

ihn in Jahwes lebendiger Persönlichkeit zusammenfaßt, der endgültige Sieg zufallen müsse (vgl. Jes 31 3). Und für Jesajas um 2 Jahrhunderte jüngeren Geistesverwandten Deuterocesaja umfaßt dieser Sieg nichts geringeres in sich als die positive Bekehrung der gesamten Völkerwelt zum Judengott, worin die Entwicklung eines Volksgottes zum Weltgott, die das Alte Testament der Allgemeinen Religionsgeschichte als klassisches Paradigma liefert, bereits zu ihrer höchsten Vollendung zu gelangen scheint. Inzwischen kommt noch vor Deuterocesaja, in Jeremia, wie eine halbe Vorwegnahme des Augustinischen „deus et anima“, die unter den Erfahrungen prophetischen Gottesverkehrs an langer Hand gereifte Erkenntnis zu einem gewissen Durchbruch, daß unter dem Band einer jahrhundertelangen Geschichte Jahwes mit seinem Volk starke Fäden herlaufen, die den Einzelnen zu unverbrüchlicher Geschichte mit seinem Gotte verbinden. So hat man Jeremia als den Entdecker des menschlichen Individuums in die Allgemeine Religionsgeschichte einzureihen versucht. Freilich dürfte sich bei genauerem Zusehen gerade im Blick auf ihn wie erst recht auf seinen jüngern Zeitgenossen, den Theoretiker des israelitischen Individualismus, Hesekiel bestätigen, was C. H. Becker¹⁾, in ganz anderm Zusammenhang, von Persönlichkeitsverhältnissen des Islams gesagt hat, sie seien nicht wie in Europa vom Ich aus sondern vom Du oder Wir aus gesehen, indem das Lebensgefühl des Orients urdemokratisch und die orientalische Demokratie Kollektivismus sei. Sie steht darin noch auf dem Boden des Primitiveren und gibt, religionsgeschichtlich gesprochen, ihren Zusammenhang mit den elementaren Formen religiösen Lebens nicht auf, über deren kollektivistischen Charakter man, auch ohne den Uebertreibungen der gegenwärtigen französischen Soziologenschule zu verfallen²⁾, nicht im Zweifel sein kann. Daß

1) ZDMG. LXXVI (1922), S. 31 f.

2) Vgl. z. B. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

der alttestamentlichen Religion auch in ihren höchsten prophetischen Vertretern die Loslösung von dieser kollektivistischen Bindung im Grunde so wenig gelingen wollte, bedeutet in ihrer Fassung Jahwes als Weltgott doch immerhin eine Schranke, an der der Religionshistoriker vielleicht zu beobachten Gelegenheit finden wird, warum es das Judentum nicht bis zur eigentlichen Weltreligion gebracht hat.

Was im übrigen die Religionsgeschichte der Prophetie und dem ganzen Sehertum des Alten Testaments an Erkenntnis der Formen ekstatischen und prophetischen Lebens und der Ausbildung eines visionären und prophetischen literarischen Stiles verdankt, kann hier nur im Vorübergehen angedeutet sein.

Bekanntlich vollzieht sich die prophetische Verkündigung in starkem Widerspruch zur Volksreligion. Das Alte Testament liefert damit der Allgemeinen Religionsgeschichte eines der handgreiflichsten Beispiele der Mehrschichtigkeit gleichzeitiger Vorstellungen, einer Tatsache, auf die sich unsere landläufigen Religionsdarstellungen im allgemeinen vielleicht immer noch zu wenig einzustellen belieben. Im besondern Fall tritt der Unterschied von Propheten- und Volksreligion, neben entgegengesetzter Beurteilung der Zukunft, am grellsten in der verschiedenen Schätzung des Kultes zutage. Die Art, wie gewisse Propheten über ihn den Stab brechen oder sich wenigstens gegen seine damalige Pflege in Gegensatz stellen (in Wirklichkeit läßt sich freilich gerade hier z. T., namentlich an Jesaja, wieder wahrnehmen, wie wenig konsequent der homo religiosus zu sein pflegt) genügt übrigens zum Beweis, wie völlig verkehrt es wäre, nach einer gewissen Angewöhnung, in der alttestamentlichen Opferordnung oder Opferpraxis das Charakteristische alttestamentlicher Religion sehen zu wollen. So wenig charakteristisch für sie ist der Kult, daß er umgekehrt gerade das ist, was Israel mit allem Heidentum gemein hat, und was in dieser Hinsicht zu Israels Eigenart gehört, das fängt im Grunde erst

da an, wo sein Kult aufhört, d. h. im Protest seiner Propheten: nicht Kultus sondern Ethos! Auch dies übrigens wieder einer der großen Fortschritte auf dem Wege der Vergeistigung der Religion, wozu der Anstoß von einzelnen religiösen Individuen ausgeht.

Der Protest der Propheten gegen die herrschende Kultübung, der später von einzelnen Psalmisten und Weisheitslehrern wieder aufgenommen wurde, schließt nicht aus, daß das Alte Testament mit seinen vielen Kultvorschriften und Kultfeierberichten der Allgemeinen Religionsgeschichte einen sehr namhaften Beitrag zum Verständnis des Wesens und der Geschichte des Kultes überhaupt zuschießt. In allerneuester Zeit ist durch Sigmund Mowinckel¹⁾ der Versuch eines Nachweises unternommen worden, wie auch der israelitische Kult als Neubelebung eines Stückes der Geschichte des Gottes die Auffassung stütze, daß der Kult überhaupt Drama sei. Das sind Erkenntnisse, die noch in den Anfängen stecken; aber sie scheinen einen richtigen und wichtigen Kern zu enthalten. Deutlicher liegt schon zutage, was dem Alten Testament für unsere Kenntnis antiken orientalischen Orakelwesens zu entnehmen ist, in dessen Handhabung ursprünglich die Haupttätigkeit der Priester lag. Namentlich aber dürfte es wenig religionsgeschichtliche Quellen geben, aus denen sich die Mehrdeutigkeit des Opfergedankens klarer erkennen läßt: Auf dem Hintergrund der sinnlichen Auffassung, daß das Opfer Speise der Gottheit sei, deren sie also zur eigenen Existenz und Stärkung bedarf, auf der einen Seite der bekanntlich durch R. Smith mit allem Nachdruck in den Vordergrund gerückte Gedanke der „communio“, der überall da durchklingt, wo das Opfer, ähnlich dem griechischen Speiseopfer, als gemeinsame Mahlzeit zwischen Gott und Mensch erscheint, oder wo die Opfermaterie zur Hälfte auf den Altar und zur Hälfte auf das

1) Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie 1922.

Volk gesprengt wird (Ex 24^{6.8}), oder wo das Opfertier in zwei Hälften zerlegt wird, zwischen denen die Menschen, und, wie man sich vorstellt, auch Gott selber hindurchschreiten (vgl Gen 15¹⁷ Jer 34¹⁸), auf der andern Seite das Opfer als Gabe, die man sich mehr oder weniger mühsam in Fällen der Not bis zum Preis des Erstgeborenen abringt, um den göttlichen Zorn zu beschwichtigen, oder die man der Gottheit einfach von Erstlingen der Herde oder des Feldes darbringt, um sie sich zu fernerer Segnung willfährig zu stimmen. Diesem Zusammenhang gehört beispielsweise der Brauch an, die Erstlingsfrüchte neugepflanzter Bäume drei Jahre nicht zu berühren, um sie dem Fruchtbarkeitsdämon oder dem Genius des Ortes als Opfertribut zu überlassen, damit er, versöhnt und befriedigt, den betreffenden Baum für die Zukunft mit Fruchtbarkeit begabe. Dabei ist das Lehrreiche, daß das unter dem Bilde erscheint, man solle die drei Jahre die „Vorhaut“ des Baumes wachsen lassen (Lev 19²³). Der Gesetzgeber bekundet damit einen, wie es scheint, richtigen Instinkt für den ursprünglichen Sinn der Beschneidung als eines die Zeugung unter den Schutz der Gottheit stellenden Opfers, und diesem Verständnis wird man sich um so weniger verschließen, je unzweifelhafter ihr ursprünglicher Zusammenhang mit der Hochzeit gewissen alttestamentlichen Stellen zu entnehmen ist. Dergleichen Erkenntnisse wird die Allgemeine Religionsgeschichte in einem allgemeineren Interesse dankbar zu registrieren haben, handelt es sich bei der Beschneidung ja doch um einen Ritus, der nach oberflächlicher Schätzung heute noch von ca. 200 Millionen Menschen geübt wird. — Was aus dem alttestamentlichen Opfer immer wieder in die Augen springt, ist die Bedeutung des Blutes als der eigentlichen *res sacramenti*, sei es, daß es durch seinen magischen Kraftgehalt als festester Kitt gilt, eine *communio* zu stiften, sei es, daß es sich als kostbarste Gabe an die Gottheit darstellt; denn das Geheimnis seines Wertes verrät der alttestamentliche Satz, daß im Blut die Seele sei, eine

Auffassung, die sich sofort wieder in den großen Zusammenhang der aus der Allgemeinen Religionsgeschichte bekannten Seelenvorstellungen einreihet. Im übrigen dürfte die Allgemeine Religionsgeschichte namentlich aus der Geschichte des alttestamentlichen Opfers zu lernen haben, sofern diese zeigt, wie allmählich die Opfermahlzeit mehr und mehr zurücktritt zugunsten eines objektiven Opfervollzuges, der schließlich zum „opus operatum“ wird. Das ist ein Gang der Entwicklung, der etwas geradezu Typisches zu haben scheint, zugleich eine Art Kreislauf; denn mit den stark sühnenden Kräften, die dem opus operatum zugeschrieben werden — und Steigerung des Sühnecharakters war entschieden die Tendenz zunehmender israelitischer Kultentfaltung überhaupt — mündet die Entwicklung wieder in die magischen Bahnen ein, die durch den rein religiösen Verkehr bereits weit überholt scheinen mochten. Daneben mag sich im Anschluß an die Beobachtung, wie wirksam mit der Zeit der Tempelkult Jerusalems als der einen heiligen Stadt für die Belebung des universalistischen Gedankens geworden ist¹⁾, dem Religionshistoriker die gewichtige Frage nahelegen, ob nicht im allgemeinen in der Beurteilung religiöser Entwicklung die Wertung der Kultkräfte einer Religion gegenüber einer Ueberschätzung der Macht ihrer reinen Ideen den kürzern zu ziehen in Gefahr ist.

Neuerdings hat René Dussaud²⁾ mit großem Nachdruck den kanaanitischen Ursprung des israelitischen Opfers verfochten. Ueberhaupt macht sich zur Zeit eine starke Tendenz geltend, den Einfluß kanaanitischer Religionsvorstellungen und Religionsbräuche auf Israel stärker zu betonen. Dies letztere ohne Zweifel mit Recht, und das führt, im Zusammenhang gesehen, auf eine der weitern treibenden Kräfte religionsgeschichtlichen Fortschrittes überhaupt. Liegt die eine im Anstoß des religiösen Individuums, so die andere in einem „sympioti-

1) Vgl. B. Duhm, Die Psalmen³ 1922, S. 98 (zu Ps. 22 B).

2) Les Origines cananéennes du Sacrifice israélite, 1921.

schen“ Element, in der notgedrungenen Auseinandersetzung der Bekenner einer Religion mit den Trägern einer andern, höhern Kultur. Es kann der Religionsgeschichte nur zugute kommen, wenn sie darauf zu achten bereit ist, um sich mehr als bisher auf ihren durchgehenden engen Zusammenhang mit der Kulturgeschichte zu besinnen.

Mit dem Eintritt ins palästinensische Land waren die israelitischen Stämme aus dem Nomaden- oder Halbnomadentum in die ihnen weit überlegene Kultur einer Bevölkerung mit blühendem Ackerbau hineingewachsen, und indem man sie sich im Interesse der eigenen Fortexistenz hatte aneignen müssen, hatte sich die alte Wüstenreligion allmählich zur typischen Bauernreligion gewandelt, in der Jahwe mit Baal, dem Gott der Scholle, zusammengewachsen war. Das Alte Testament liefert der Allgemeinen Religionsgeschichte damit zugleich ein lehrreiches Beispiel eines vollendeten Synkretismus, dem auch die übliche Reaktion nicht fehlt. Ihre Träger waren die charaktervollen Vertreter eines nomadischen Ideals. Es scheint wie ein Naturgesetz, daß, wo eine Religion einmal den Pakt mit der Kultur eingegangen ist, im Namen der Religion kulturfeindlicher Protest sich meldet. Von Rechabiten und Nasiräern nicht zu reden, pilgert ein Elia in die Wüste, um sich am Horeb selber die Waffen zum Kampfe gegen Baal beim Wüstengott zu stählen. Aber die Wüste hatte ausgespielt, und man kann aus einer Reihe von Zügen der israelitischen Religion im Kulturland überhaupt die ganze Gebundenheit der Religion an Grund und Boden studieren. Die Allgemeine Religionsgeschichte dürfte dafür nicht viele sprechendere Beispiele haben als dasjenige Naemans, der zwei Maultierlasten palästinensischer Erde mit sich nimmt, um darauf Jahwe im syrischen Lande opfern zu können! Jahwes Zusammenhang mit der Scholle läßt sich nicht minder an gewissen lokalen Differenzierungen seiner Gestalt beobachten, die an entsprechende Erscheinungen im römischen Juno- oder indischen Siwa- oder noch im heutigen

israelitischer Religion angesehen wird: das Nomistische. Man darf nicht vergessen, daß die Allgemeine Religionsgeschichte auch andere Gesetzesreligionen kennt. Nicht überall aber wächst ihr so viel Erkenntnis in das Werden und Wesen einer gesetzlichen Religion zu. Wie bereits Mose Rechtsfindung und „Weisung“ (= 'Thora) an das Heiligtum bindet, so eröffnet dem, der sehen will, Israels Religion, schon mit ihrer Terminologie, einen tiefen Blick in die historischen Zusammenhänge von Rechtlichem und Religiösem. Erst recht vermögen wir hier klarer zu sehen, seit die Formel „Gesetz und Propheten“ ihre Wandlung in die richtigere „Propheten und Gesetz“ erfahren hat. Die von den Propheten dem Volk als Strafe für seine Sünde angedrohte Katastrophe hatte gezögert und schien zeitweise ausbleiben. Bedeutete solche Gnadenfrist vielleicht nicht, daß sie sich überhaupt aufhalten oder gar aufheben lasse, wenn es nur gelinge, das Gott wohlgefällige Volk zu schaffen, welches den heiligen Rest der erwarteten Heilszeit gewissermaßen antizipiere? Man setzte den Gedanken in Tat um, und das Resultat war eine heilige Verfassung, konkret zunächst als erstes Glied anhebender gesetzlicher Entwicklung: das deuteronomische Gesetz. So, als Schutzmittel gegen das drohende Gericht, will es verstanden sein, mit dieser Eigenfärbung, zumal in seinen Wirkungen, den Zusammenhang illustrierend, den die Religionsgeschichte wohl allenthalben zwischen Gesetzesreligion und Vergeltungsglauben nachzuweisen in der Lage sein wird. Man braucht in dieser Hinsicht mit dem sogenannten deuteronomistischen Schrifttum nur etwa den chinesischen Shu-king zu vergleichen. Und sieht man auf die neuerdings doch wohl nur mit Unrecht angefochtene¹⁾ Einführung des Deuteronomiums durch die jüdische Staatsgewalt, so genügen Stichworte wie Staatskirche und Kirchenstaat, Hierokratie und Theokratie, um anzudeuten, was sich hier in der Folge an religionsgeschichtlich Typischem beobachten läßt.

1) Vgl. G. Hölscher in *ZatW.* XL (1922), S. 161 ff.

Auf das Literarische übertragen, bedeutet es die allmähliche Umgestaltung israelitischer Geschichtsschreibung in etwas wie Kirchengeschichte. Endlich läßt sich an den Wirkungen des Gesetzes eine Beobachtung von allgemein religionsgeschichtlichem Interesse machen. In seiner Folge stößt man auf jene „Bipolarität der Beurteilung“, welche moderne Psychologie als die charakteristische Art des Kindes, auf Wahrnehmungen der Außenwelt und Erlebnisse zu reagieren, hinstellt¹⁾. Im Gegensatz zur unendlich differenzierten Nuancierungsskala des Erwachsenen kennt es nur das Entweder-Oder, nicht das Sowohl-Als auch, d. h. schön oder häßlich, gut oder böse usw. Dementsprechend gibt es vom Standpunkt nomistischer Religion aus nur „fromm“ oder „gottlos“, und diese Beurteilung nach einfachen Gegensätzen, die für die Entwicklung des gesamten jüdischen Partikularismus und seiner Exklusivität in der Folgezeit von tiefgreifendster Bedeutung geworden ist, stellt sich in größerem Zusammenhang betrachtet als etwas in der Religionsgeschichte Durchgehendes dar. Letztlich führt eine Linie vom polynesischen „tabu“ und „noa“, von heilig und profan, von rein und unrein zur Unterscheidung von fromm und gottlos in Psalter und Proverbien. In diesem kindlichen Kurzschluß der Beurteilung verrät sich deutlich genug, daß die Gesetzesreligion als solche innerhalb der religiösen Gesamtentwicklung noch nicht die letzte Mündigkeitsstufe der Religion erreicht hat.

Im übrigen zeigt die starke Ausbildung des Nomistischen in Israel, daß seine Religion auf seiten der voluntaristischen einzureihen ist. Wohl bekam sie gerade mit der Einführung eines offiziellen Gesetzbuches, als Buchreligion, die sich fortan irgendwie lehren und lernen ließ, einen starken Zug auf's Intellektualistische hin, und die spätern Schriftgelehrten haben ihm mit der Zeit zu Triumphen verholfen. Aber Israels

1) Vgl. W. Gut, Vom seelischen Gleichgewicht und seinen Störungen, S. 71 f.

Gottesglaube blieb darum doch rein praktisch; nicht einmal von seinem Monotheismus läßt sich sagen, daß er im eigentlichen Sinne dogmatisch geworden wäre. Vielmehr gehört es gerade zum Reizvollen, zu beobachten, bis wie spät hinab der Glaubensausdruck vordogmatisch bleibt. Die israelitische Religion wird damit zu einer Probe aufs Exempel für Useners Satz, daß der Inhalt aller religiösen Vorstellungen nicht in Erkenntnissen, sondern in Bildern bestehe¹⁾. Man lese z. B. nur, was für ein hohes Lied auf Gottes Allwissenheit und Allgegenwart der Dichter des 139. Psalmes anstimmt, ohne vom dogmatischen Begriff beider auch nur eine Ahnung zu haben. Der Dogmatisierung der Religion geht ihre Poesie voraus, und des Psalmisten Poesie ist rein praktisch religiös. Ebenso ist das Hiobproblem, das die Intellektuellen des nachexilischen Judentums wiederholt beschäftigte (vgl. auch Ps 37. 49. 73), durchaus praktischer, nicht theoretischer Art. Das Reflektierende, Abstrahierende, Spekulative der indischen Religionen ist nicht Sache des Israeliten, der als Realist zunächst nur mit der gegebenen Wirklichkeit rechnet. Auch das rein Gefühlsmäßige, das sich in Mystik auslebt, ist israelitischer Religion so gut wie völlig fremd. Wie die babylonische, von der es Zimmern²⁾ kürzlich gezeigt hat, bestätigt die israelitische — und ein Gleiches gälte von der arabischen³⁾ —, daß der Hang zum Mystischen doch wohl ein besonderes Merkmal indogermanischen Geisteslebens im Gegensatz zum semitischen ist. Dagegen ist von ihrem voluntaristischen Zug Gott selber erfaßt, nicht nur, sofern er die Erfüllung seines Willens durch das Mittel des Gesetzes fordert, auch nicht etwa sofern er als blinder Wille in der Art eines Fatums wirkte (höchstens Kohelet hat ihn so — aber vermutlich unter fremdem Einfluß — ge-

1) Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), S. 31.

2) ZDMG. LXXVI (1922), S. 41.

3) Vgl. z. B. Baudissin im Archiv für Religionswissenschaft XVIII (1915) S. 232, Anm. 1.

faßt), sondern sofern er in unbeirrtem Zielbewußtsein seinen Willen in der Geschichte, die er selber schafft, als lebendige Persönlichkeit unbedingt durchsetzt, und das macht die israelitische Religion zur eminent religiösen, was für die Religionsgeschichte fruchtbarer ist als ihr Moralismus, der anderswo auch zu finden ist. Schließlich gibt sie ihr als wichtigsten Beitrag die Illustration der einfachen Wahrheit, daß Religion selber Geschichte ist und damit etwas Lebendes, nach Boden und Zeit sich Entwickelndes und Wandelndes, die Geschichte des Verkehres zwischen der Gottheit und ihren menschlichen Partnern.

Je größer aber diese Entwicklungs- und Wandlungsfähigkeit, um so reicher ist die Mannigfaltigkeit des Gebens und des Nehmens der Einzelreligionen untereinander. Daher bedarf es zur Erforschung jeder Einzelreligion letzten Endes der gemeinsamen Arbeit der Vielen, und der Erforscher des Alten Testaments darf im größern Kreise der orientalistischen Kollegen zum Wort kommen, um mit der Bitte an sie zu schließen: Helfen Sie uns an Ihrem Teil, die von uns bearbeitete Religion verstehen, wie wir unsererseits hoffen, Ihnen zum Verständnis der Religionen Ihrer Spezialgebiete unser Scherflein spenden zu dürfen, damit wir schließlich der Erkenntnis dessen näher kommen, was die Geschichte nicht nur der Religionen, sondern der Religion ist!

Marienkult erinnern. Es geschieht dabei zugleich einem in der Religionsgeschichte überall zutage tretenden Bedürfnis Genüge: man will seine Götter möglichst in der Nähe haben. Der Befriedigung dieses Verlangens dienen auch die eigentümlichen Versuche, sich, wo Jahwes eigentlicher Wohnsitz in der Ferne angesetzt bleibt, mit der Annahme von Erscheinungsformen oder Stellvertretungen seiner Person zu behelfen, die wir, abgesehen von analogen phönizischen und karthagischen Erscheinungen, irgendwie zu den bekannten Avataren Vishnus in Parallele zu stellen befugt sein werden. In der Besonderheit der israelitischen Versuche liegen die tastenden Anfänge einer theologischen Engelvorstellung, während für die Entwicklung eigentlichen Engelglaubens daneben viel mehr die populäre Auffassung wirksam geworden sein dürfte, daß die Gottheit nach Art eines orientalischen Königs ihr Heer von Dienern um sich haben müsse, bis mit der Zeit zu diesen Engelscharen einstige Dämonen und Elementargeister, depotenzierte Götter, Verstorbene, aber auch (nach persischem Muster) personifizierte Abstrakta ihr Kontingent hinzulieferten.

Mit dem Einzug in Palästina hatte Israel einen mit mannigfacher fremder, namentlich babylonischer Kultur durchtränkten Boden betreten. Nachdem wir die Tell-Amarnaliteratur kennen, von deren palästinensischen Schreibern wir jetzt nachweislich wissen, wie sie babylonische Texte von der Art des Adapamythus zu ihrem Sprachstudium benützten, ist uns das Eindringen babylonischer Mythen in die israelitische Gedankenwelt nichts Rätselhaftes mehr, und man wird auch nicht mehr den Fehler begehen, es zu tief hinab zu datieren. Aber das Beispiel Israels wird hier an die Allgemeine Religionsgeschichte die Erkenntnis abgeben können, wie es mit der bloßen Konstatierung von Entlehnungen keineswegs getan ist, wie viel weniger im Grunde auf die Herkunft eines Stoffes ankommt als auf das, was der Genius des entlehnenden Volkes aus ihm schafft, und

Israel erwies sich bei aller sonstigen Assimilationsfähigkeit dem Mythologischen gegenüber so auffallend spröde, daß sich darin geradezu ein Stück israelitischer Eigenart offenbaren muß. Die Konzentration auf Jahwe als den einen und einzigen Gott Israels machte, daß wir die Zwischenstufe des Polytheismus, die sich sonst doch wohl zwischen Polydämonismus und Monotheismus einzulegen pflegt, im Alten Testament so gut wie ausgeschaltet sehen. Das mag dem Religionshistoriker zur Mahnung werden, sich vor zu großer Schematisierung in der Annahme sogenannter Entwicklungsstufen oder Typen der Religion wohl in acht zu nehmen. Um so mehr liefert es nachträglich noch einen Beweis für die elementare Wucht des Werkes Moses. Nun ist aber gerade der Polytheismus der eigentliche Nährboden einer Mythologie, und sie lebt vom schillernden Verhältnis der Götter zur Natur. Das Charakteristische israelitischer Auffassung Gottes ist, möchte ich sagen, seine „Denaturierung“ zugunsten seiner entschiedenen „Historisierung“. Israelitische Naturbetrachtung (und sie ist überhaupt erst verhältnismäßig spät nachweisbar) setzt sich sofort in Geschichtsbetrachtung um. Schon die Entstehung der Welt bedeutet dem Betrachter unbedingt eine Schöpfer tat Jahwes, und ihre Erhaltung offenbart ihm sein fortgesetztes souveränes Wirken ihr gegenüber. Das schafft zwischen Göttlichem und Kreatürlichem eine unübersteigliche Schranke; hier ist auch ganz folgerichtig jeder Gedanke an eine Entstehung der Welt durch Emanation ausgeschlossen, und Jahwe wird so wenig in den Naturprozeß hineingezogen, daß, wo er, wie namentlich bei Deuterojesaja, zur Natur überhaupt in Beziehung gesetzt wird, er sie nur verwendet, um sie dem von ihm geschaffenen Geschichtsprozeß dienstbar zu machen. Es ist ein weiteres Symptom seiner geistigen Erhabenheit über alle Naturbedingtheit, daß dem israelitischen Gottesglauben jeder Gedanke an eine weibliche Gottheit, ja der althebräischen Sprache überhaupt ein Wort für Göttin fehlt. In dieser Hinsicht denke

man sich die israelitische Religionsgeschichte einmal als Folie etwa zur vedischen in die Allgemeine Religionsgeschichte eingestellt, um sich zu vergegenwärtigen, was für einen Reichtum der Nuancierung religiöser Gestaltung sie an sie abzugeben in der Lage ist! Tiele¹⁾ hat den Unterschied von semitischer und indogermanischer Religion seinerzeit auf die Formel gebracht, daß jene theokratisch sei, insofern in ihr die Idee von Gottes Erhabenheit über den Menschen und die Welt überwiege, diese dagegen theanthropisch, insofern in ihr die Idee von Gottes Einwohnung in der Welt der Erscheinungen und von der Verwandtschaft des Menschen mit ihm vorherrsche. Das dürfte im allgemeinen richtig bleiben. Es ist nur das Problem im Rest, wie mit der Tatsache so ausgesprochen theokratischer Auffassung Israels zusammenzureimen ist, daß einst, wie bereits bemerkt, wenigstens nach Ausweis so vieler Eigennamen²⁾, der Gedanke der Blutsverwandtschaft mit der Gottheit auch auf diesem Boden im Schwange gewesen zu sein scheint. Hier genügt schwerlich die Auskunft einer Doppelschichtigkeit der Vorstellungen; hier wird man religionsgeschichtlich mit dem Gedanken eines Wandels im Laufe der Entwicklung vielleicht einmal ernst zu machen haben.

Die Krönung des Glaubens an Jahwe als Geschichte schaffenden Gott bildet die Eschatologie, in welche die teleologische Geschichtsauffassung Israels triumphierend ausläuft. Daß die Eschatologie als solche eine Schöpfung der Prophetie sei, dürfte sich heute schwerlich mehr aufrecht erhalten lassen. Andererseits scheint mir der scharfsinnige Versuch, den jüngst Mowinkel³⁾ unternommen hat, sie aus dem Kultmythus und Ideenkreis eines angeblichen Thronbesteigungsfestes Jahwes herzuleiten, eine Konstruktion auf zu schmaler Basis zu sein. Vielmehr reicht, wenn ich recht sehe, die israelitische Eschato-

1) Einleitung in die Religionswissenschaft I 1899, S. 134.

2) Vgl. auch gô'el (= Bluträcher) als Gottesbezeichnung (Hi 19 25).

3) Psalmenstudien II 1922, S. 228.

logie mit ihren Wurzeln in größere religionsgeschichtliche Zusammenhänge des alten Orients¹⁾ und erklärt sich ihrerseits auf symbiotischem Wege. Das Spezifische der alten Propheten von Amos ab ist die Umwertung einer überkommenen Zukunftserwartung: der Tag Jahwes nicht Licht sondern Finsternis (Am 5 18. 20)! Aber hinter dem Dunkel ahnt wieder, wie es scheint, bereits Amos' jüngerer Zeitgenosse Hosea (in seiner Ergänzung zu ihm übrigens ein auffälliges Beispiel jenes eigentümlichen, auch auf dem Boden der Religionsgeschichte wiederkehrenden Phänomens geistiger Geminatio!) das Tagen einer neuen Zukunft für sein Volk, und je mehr die Ereignisse der Folgezeit die Israeliten um das erwartete Glück zu betrügen schienen, um so mehr träumte man sich in die goldenen Tage einer Endzeit hinein, in der die Urzeit wiederkehren sollte, ohne daß doch zunächst das einzelne Individuum dabei viel für sich verlangte. Aber wie die einzelnen Menschen darin verschieden sind, daß sie bald mehr von der Vergangenheit, bald mehr von der Gegenwart, bald mehr von der Zukunft leben, so ließen sich auch in der Religionsgeschichte die Religionen wohl einmal darnach einteilen, ob sie das geistige Interesse des Menschen vorwiegend auf die Vergangenheit lenken wie die chinesische oder auf die Gegenwart wie etwa die altrömische oder auf die Zukunft — und hier wäre die alttestamentliche, wenigstens in ihren späteren Phasen, als die typische zu nennen. Sie berührt sich darin mit dem Parsismus, und es ist nicht zufällig, daß sie von ihm gerade nach dieser Seite hin starke Beeinflussungen erfahren hat, und zwar namentlich im Sinne einer dualistischen Gegenüberstellung von Diesseits und Jenseits, die mit der Zeit an die Stelle der ältern rein nationalen Erwartung diesseitiger Vervollkommnung trat.

Von seiten der Eschatologie bekommt schließlich auch seine charakteristische Note, was gemeinhin als das Typische

1) Vgl. meinen Artikel „Eschatologie“ in „Religion in Geschichte u. Gegenwart“ II.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

Jedes Heft Grundzahl: 0,8. Heft 1—100 auf einmal bezogen Grundzahl: 75.

(Fortsetzung.)

- Mulert, H.**, Bischöfe für das evangelische Deutschland? 1921. (97)
- Otto, R.**, Dīpika des Nivāsa. Aus dem Sanskrit. 1916. (80)
- Paulus**, Idealismus und Christentum. 1919. (92)
- Fichte und das Neue Testament. 1919. (93)
- Pelsker, M.**, Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christliche Glaube. 1913. (74)
- Rade, M.**, Das religiöse Wunder und Anderes. 1909. (56)
- Die Kirche nach dem Kriege. 1916. (79)
- Luthers Rechtfertigungsglaube und seine Bedeutung für uns. 1916. (82)
- Das königliche Priestertum der Gläubigen. 1918. (85)
- Christentum und Frieden. 1922. (101)
- Rittelmeyer**, Buddha oder Christus? 1909. Unveränd. Abdruck 1921. (57)
- Sabatier, A.**, Die Religion und die moderne Kultur. 1898. (11)
- de la Saussaye, Chantepie, P. D.**, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. (7)
- Scheel, O.**, Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. (39)
- Schiele, Fr. M.**, Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrhundert. 1908. (50)
- Schmidt, F. W.**, Wilhelm Herrmann. 1922. (100)
- Schmiedel, O.**, Die Hauptprobleme der Lebens-Jesu-Forschung. 2. Aufl. 1906. (27)
- Sell, K.**, Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. (19)
- Soederblom, N.**, Die Religion und die soziale Entwicklung. 1898. (10)
- Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreieinheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart. 1909. (58)
- Staehelin, E.**, Von Charles Secrétan und den drei theologischen Aemtern. 1923. (104)
- Staerk, W.**, Religion und Politik im alten Israel. 1905. (43)
- Stave, E.**, Der Einfluss d. Bibelkritik auf d. christliche Glaubensleben. 1902. (80)
- Stephan, H.**, Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgem. Geistesbildung. 1908. (61)
- Stephan, H.**, Religion und Gott im modernen Geistesleben. 1914. (78)
- Stöcker, Lydia**, Die Frau in der alten Kirche. 1907. (47)
- Ströle, A.**, Carlyles Sartor Resartus. 1913. (72)
- Stübe, R.**, Das Zeitalter des Confucius. 1913. (75)
- Titius, A.**, Der Bremer Radikalismus. 1908. (54)
- Traub, F.**, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 2. Aufl. 1921. (91)
- Troeltsch, E.**, Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. (20)
- Vischer, E.**, Albrecht Ritschls Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. (18)
- Die Zukunft d. evangelisch-theologischen Fakultäten. 1913. (71)
- Albrecht Ritschl. Zu seinem 100. Geburtstag. 1922. (103)
- Völker, K.**, Die Stellung der praktischen Theologie in der theologischen Wissenschaft. 1921. (96)
- Völter, D.**, Der Ursprung des Mönchtums. 1900. (21)
- Volz, D.**, Das Neujahrsfest Jahwes 1912. (67)
- Weinel, H.**, Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. (17)
- Weinreich, O.**, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion. 1919. (86)
- Wenck, K.**, Die heilige Elisabeth. 1908. (52)
- Wernle, P.**, Paulus als Heidenmissionar. 2. Aufl. 1909. (14)
- Die Renaissance des Christentums im 18. Jahrh. 1904. (40)
- Lessing und das Christentum. 1912. (69)
- Melancthon und Schleiermacher. 1921. (98)
- Wielandt, K.**, Das Programm der Religionspsychologie. 1910. (62)
- Wildeboer, G.**, Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. (15)
- Wrede, W.**, Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. (37)
- Zickendraht, K.**, Kants Gedanken über Krieg und Frieden. 1922. (99)
- Ziller, E.**, Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. (38)

E. Kaugsch

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Prof. Budde in Marburg, Prof. Guthe in Leipzig, Prof. Hölcher in Marburg, Prälat Holzinger in Ludwigsburg, † Prof. Kamphausen in Bonn, Prof. Kittel in Leipzig, Prof. Löhr in Königsberg, Prof. Marti in Bern, Prof. Rothstein in Münster, Prof. Steuernagel in Breslau übersezt. Vierte, umgearbeitete Auflage, in Verbindung mit den früheren Mitarbeitern und Prof. Eißfeldt in Berlin

herausgegeben von

Prof. A. Bertholet

Aus dem Vorwort zur 4. Auflage: In der äußeren Ausstattung unterscheidet sich die vorliegende Auflage von der vorigen vor allem durch die Trennung der Sachbemerkungen von den rein textkritischen Noten, die zumeist Kenntnis der hebräischen Sprache voraussetzen. Die neue Schriftart der Textzusätze (Nonpareille statt Textschrift) dürfte den Vorteil für sich beanspruchen, ihre untergeordnete Bedeutung deutlicher in die Erscheinung treten zu lassen.

Die in allen Ankündigungen vorgesehenen Termine für die Lieferungen der 4. Auflage konnten erfreulicherweise genauestens eingehalten werden, und zwar ist diesmal das von Prälat D. Holzinger unter Mitwirkung von Studientrat Nestle bearbeitete Register, das bei der letzten Auflage erst geraume Zeit nach der Ausgabe der Schlußlieferung erscheinen konnte, in den letzten Lieferungen des Werkes selbst ausgegeben worden. Mit Erscheinen der Schlußlieferung sind die Subskriptionsbedingungen aufgehoben.

Die Grundzahl für das in 2 Bänden vollständig vorliegende Werk beträgt: Für das broschirierte Exemplar 40, für das in 2 Halbfranzgebände gebundene Exemplar 70.

*

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments

in Verbindung mit

Lic. Beer, Prof. Blas und Prof. Clemen in Halle, Prof. Deihmann in Heidelberg, Pfarrvikar Fuchs in Monsweiler i. G., Prof. Gunkel in Berlin, Prof. Guthe in Leipzig, Prof. Kamphausen in Bonn, Prof. Kittel in Leipzig, Dr. Littmann in Oldenburg, Prof. Löhr in Breslau, Prof. Rothstein in Halle, Prof. Ryssel in Zürich, Lic. Pastor Schnapp in Dortmund, Prof. Siegfried in Jena, Dr. Wendland in Charlottenburg

herausgegeben und übersezt von

E. Kaugsch

Ver. 8. (1900.) 5.—8. Tausend. 1921.

In 2 Ganzleinenbände geb. Grundzahl 30

In 1 Halbfranzband geb. Grundzahl 35

Hauptwerk und Apokryphen in 3 Halbfranzgebänden
zusammen bezogen Grundzahl 100

Die Inlandpreise der angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Gewinnsatzzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist. Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

BS Bertholet, Alfred, 1868-1951.
1192 Der Beitrag des Alten Testaments zur allge
B45 meinen Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr,
1923.

20p. 22cm. (Sammlung gemeinverständlicher
Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der
Theologie und Religionsgeschichte, 106)

"[Dieser] Vortrag ist am 9. April 1923 in einer Allgemei
Sitzung des Deutschen Orientalistentages zu Berlin gehalten
worden."

1. Bible. O.T. --Addresses, essays, lectures. 2. Religi
--Addresses, essays, lectures. I. Title. II. Series: Sam
gemeinverständlicher Vorträge, 106.

CCSC/nap

331941

